1978

Sexualidade e Poder

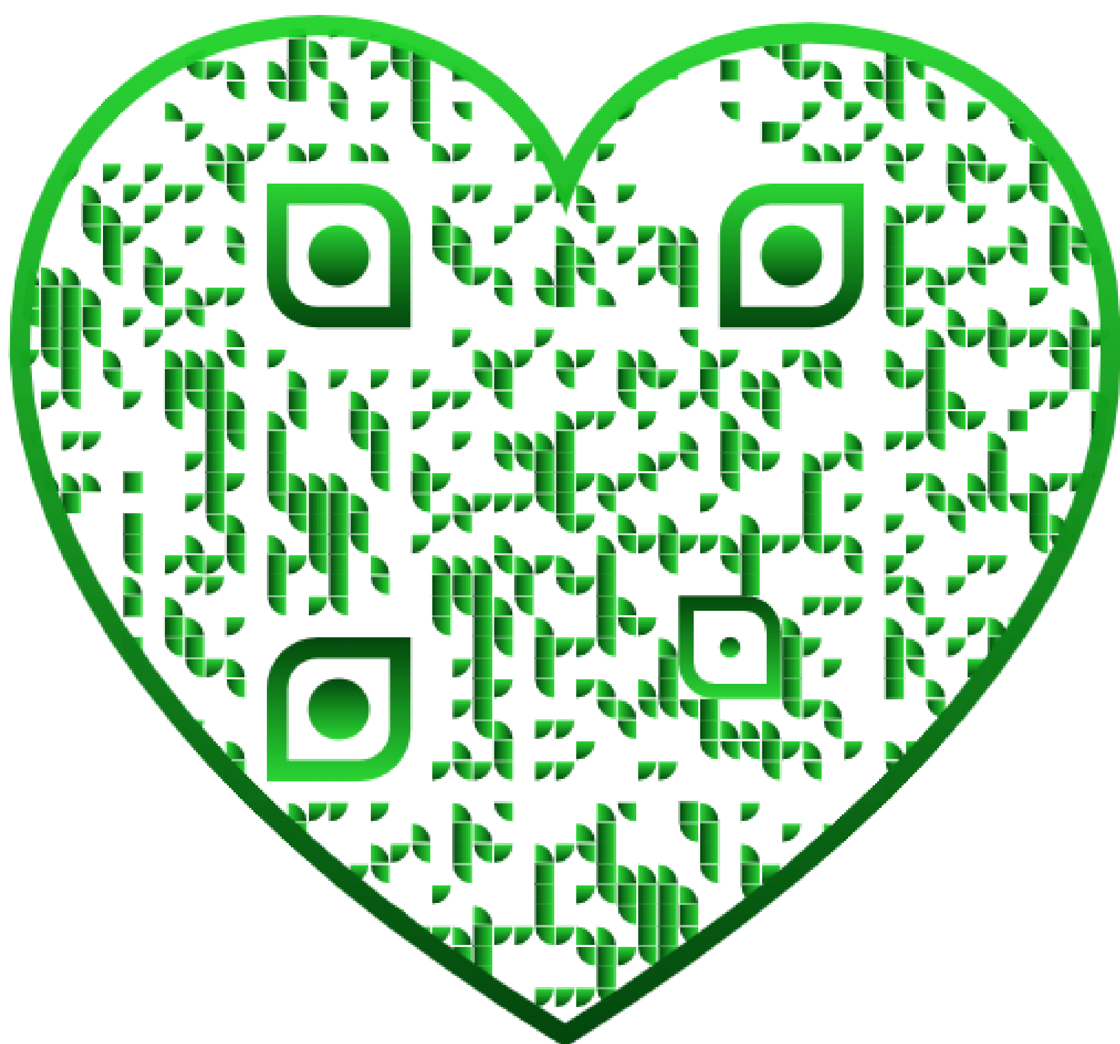
"Sei to Kenryoku" ("Sexualidade e poder"; conferência na Universidade de Tóquio, em 20 de abril de 1978, seguida de um debate), *Gendai-shisô*, julho de 1978, ps. 58-77.

Gostaria primeiramente de agradecer aos responsáveis pela Universidade de Tóquio que me permitiram estar aqui e ter essa reunião com vocês, que eu desejaria que fosse um seminário durante o qual pudéssemos discutir, fazer perguntas, tentar respondê-las – mais freqüentemente, aliás, fazer perguntas do que respondê-las. Quero agradecer especialmente ao Sr. Watanabe que aceitou, faz agora tantos anos, manter-se em contato comigo, manter-me ao corrente das coisas do Japão, encontrar-se comigo quando ele vai à França, ocupar-se de mim com um cuidado paternal – ou maternal – quando estou no Japão, e eu não saberia como lhe expressar todo o meu reconhecimento pelo que ele fez e pelo que ainda faz agora.

Pensei que, nesta tarde, teríamos oportunidade de discutir em um pequeno grupo, em volta de uma mesa que chamamos de redonda, embora ela seja às vezes quadrada – ou seja, uma mesa que permitisse relações de igualdade e trocas contínuas. O grande número de participantes – eu, certamente, me parabenizo por isso – tem o inconveniente de me obrigar a tomar essa posição de mestre, essa posição de distância, e me obriga também a lhes falar de uma maneira que será um pouco contínua, embora eu tente torná-la o menos dogmática possível. De qualquer forma, não gostaria de lhes expor uma teoria, uma doutrina nem mesmo o resultado de uma pesquisa, uma vez que, como o Sr. Watanabe lembrou, tive a oportunidade de ver a maioria dos meus livros e artigos traduzidos em japonês. Seria indecoroso e indelicado de minha parte retomá-los e descarregá-los em cima de vocês como um dogma. Prefiro explicar a vocês em que ponto me encontro agora e que tipos de problemas me preocupam, submetendo-lhes algumas hipóteses que me servem atualmente para sustentar o meu trabalho. Ficarei certamente contente se, após a minha exposição – que, espero, durará em torno de 30 ou 45 minutos –, pudermos discutir, e talvez nesse momento o clima esteja – como dizê-lo – mais descontraído, sendo mais fácil trocarmos perguntas e respostas. É claro que vocês poderão fazer as suas perguntas em japonês – não porque eu vá compreendê-las, mas sim porque elas serão traduzidas para mim; vocês também podem fazê-las em inglês. Eu lhes responderei em um dialeto qualquer e, mesmo assim, nos viraremos. Tentarei, uma vez que vocês tiveram a gentileza de vir aqui para ouvir uma conferência em francês, falar o mais claramente possível; sei que, com os professores competentes que vocês têm, eu não teria muito com que me preocupar com o nível lingüístico de vocês, mas, afinal, a polidez exige que eu tente me fazer entender; assim, se surgirem alguns problemas ou dificuldades, se vocês não me compreenderem ou mesmo, muito simplesmente, surgir alguma questão na cabeça de vocês, eu lhes peço, me interrompam, coloquem suas questões, pois estamos aqui, essencialmente, para estabelecer contatos, para discutir e tentar romper o mais possível a forma habitual de conferência.

Gostaria de lhes expor hoje a etapa, não do meu trabalho, mas das hipóteses do meu trabalho. Ocupo-me atualmente com uma espécie de história da sexualidade, que, com a maior imprudência, prometi que teria seis volumes. Espero, na verdade, não chegar a tanto, embora acredite ainda que meu trabalho continuará a girar em torno desse problema da história da sexualidade; há um certo número de questões importantes ou que poderiam ser importantes se fossem tratadas da maneira adequada. Não estou certo de que as tratarei do modo adequado, mas talvez, apesar de tudo, apenas colocá-las já valha a pena.

Por que escrever uma história da sexualidade? Para mim, isso significava o seguinte: uma coisa me havia surpreendido: é que Freud, a psicanálise tiveram como ponto histórico de partida, como o seu ponto de partida, um fenômeno que, no fim do século XIX, tinha grande importância na psiquiatria e



mesmo, de modo geral, na sociedade, e podemos dizer, na cultura ocidental. Esse fenômeno singular – quase marginal – fascinou os médicos, fascinou de maneira geral, digamos, os pesquisadores, aqueles que se interessavam de uma forma ou de outra pelos problemas muito amplos da psicologia. Esse fenômeno era a histeria. Deixemos de lado, se quiserem, o problema propriamente médico da histeria; a histeria, essencialmente caracterizada por um fenômeno de esquecimento, de desconhecimento maciço pelo sujeito de si mesmo, que podia ignorar pelo viés de sua síndrome histérica todo um fragmento do seu passado ou toda uma parte do seu corpo. Freud mostrou que esse desconhecimento do sujeito por ele próprio era o ponto de ancoragem da psicanálise, que ele era, de fato, não um desconhecimento geral pelo sujeito de si mesmo, mas sim um desconhecimento de seu desejo, ou de sua sexualidade, para empregar uma palavra que talvez não seja muito adequada. Então, inicialmente, desconhecimento do seu desejo pelo sujeito. Eis o ponto de partida da psicanálise; a partir daí, esse desconhecimento pelo sujeito do seu próprio desejo foi situado e utilizado por Freud como meio geral simultaneamente de análise teórica e de investigação prática dessas doenças.

O que é o desconhecimento de seus próprios desejos? Essa é a pergunta que Freud não parou de fazer. Ora, seja qual for a fecundidade desse problema e a riqueza dos resultados a que se chegou, creio que existe apesar de tudo um outro fenômeno, que é quase o oposto desse, fenômeno que me surpreendeu, e que se poderia chamar – aqui, peço aos professores de francês que façam a gentileza de tapar seus ouvidos, pois eles me baniriam de seu cenáculo, me pediriam para nunca mais pôr os pés aqui, pois empregarei uma palavra que não existe – de um fenômeno de supersaber, isto é, um saber de qualquer forma excessivo, um saber ampliado, um saber ao mesmo tempo intenso e extenso da sexualidade, não no plano individual, mas no plano cultural, no plano social, em formas teóricas ou simplificadas. Creio que a cultura ocidental foi surpreendida por uma espécie de desenvolvimento, de hiperdesenvolvimento do discurso da sexualidade, da teoria da sexualidade, da ciência sobre a sexualidade, do saber sobre a sexualidade.

Talvez seja possível dizer que havia, nas sociedades ocidentais, no final do século XIX, um duplo fenômeno muito importante, que era, por um lado, um fenômeno geral mas apenas situável no nível dos indivíduos, ou seja, o desconhecimento pelo sujeito de seu próprio desejo – e isso se manifestava especialmente na histeria –, e ao mesmo tempo, pelo contrário, um fenômeno de supersaber cultural, social, científico, teórico da sexualidade. Esses dois fenômenos – de desconhecimento da sexualidade pelo próprio sujeito e de supersaber sobre a sexualidade na sociedade – não são fenômenos contraditórios. Eles coexistem efetivamente no Ocidente, e um dos problemas é certamente saber de que modo, em uma sociedade como a nossa, é possível haver essa produção teórica, essa produção especulativa, essa produção analítica sobre a sexualidade no plano cultural geral e, ao mesmo tempo, um desconhecimento do sujeito a respeito de sua sexualidade.

Vocês sabem que a psicanálise não respondeu diretamente a essa questão. Não creio que se possa dizer legitimamente que ela não tenha abordado exatamente esse problema, mas ela tampouco de fato o ignorou; a psicanálise tenderia a dizer que, no fundo, essa produção, essa superprodução teórica, discursiva em relação à sexualidade nas sociedades ocidentais é apenas o produto, o resultado de um desconhecimento da sexualidade que se produzia no nível dos indivíduos e no próprio sujeito. Ou melhor, creio que a psicanálise diria: é precisamente porque os sujeitos continuam a ignorar o que é da ordem da sua sexualidade e do seu desejo que existe toda uma produção social de discursos sobre a sexualidade, que eram também discursos errôneos, irracionais, afetivos, mitológicos. Digamos que os psicanalistas abordaram o saber sobre a sexualidade apenas por duas vias: seja tomando-o como ponto de partida, como exemplo, como matriz, de qualquer forma de saber sobre a sexualidade, as famosas teorias que as crianças inventam a respeito de seu nascimento, a respeito do fato de elas terem ou não um sexo masculino, sobre a diferença entre menino e menina. Freud tentou pensar o saber sobre a sexualidade a partir dessa produção fantasística que encontramos nas crianças, ou ainda tentou abordar o saber sobre a sexualidade em psicanálise a partir dos grandes mitos da religião ocidental, mas creio que jamais os psicanalistas levaram muito a sério o problema da produção de teorias sobre a sexualidade na sociedade ocidental.

Ora, essa produção maciça que remonta há muito tempo e vem de muito longe, pelo menos desde Santo Agostinho, desde os primeiros séculos cristãos, é um fenômeno a ser levado a sério, e que não pode ser reduzido simplesmente a esses modelos que podem ser uma mitologia, um mito ou ainda uma teoria fantasística. Embora meu projeto, ao fazer uma história da sexualidade, seja o de inverter essa perspectiva, não absolutamente para dizer que a psicanálise se engana, não absolutamente para dizer que não existe em nossas sociedades um desconhecimento pelo sujeito de seu próprio desejo, mas sim para dizer, por um lado, que é preciso tentar estudar, em si mesma, em suas origens e formas próprias, essa superprodução de saber sociocultural sobre a sexualidade e, por outro, tentar verificar em que medida a própria psicanálise, que se apresenta justamente como fundamento racional de um saber sobre o desejo, como a própria psicanálise faz parte, sem dúvida, dessa grande economia da superprodução do saber crítico a respeito da sexualidade. Eis a aposta do trabalho que pretendo realizar, que não é de forma alguma um trabalho antipsicanalítico, mas que tenta retomar o problema da sexualidade, ou melhor, do saber sobre a sexualidade a partir não do desconhecimento pelo sujeito de seu próprio desejo, mas da superprodução de saber social e cultural, o saber coletivo sobre a sexualidade.

Se quisermos estudar essa superprodução de saber teórico sobre a sexualidade, creio que a primeira coisa que encontraremos, o primeiro traço que surpreende nos discursos que a cultura ocidental manteve sobre a sexualidade é que esse discurso assumiu muito rápida e precocemente uma forma que podemos chamar de científica. Com isso, não quero dizer que esse discurso sempre foi racional, não quero dizer que ele tenha sempre obedecido aos critérios do que atualmente chamamos de verdade científica. Bem antes da psicanálise, na psiquiatria do século XIX, mas igualmente no que podemos chamar de psicologia do século XVIII e, melhor ainda, na teologia moral do século XVII e mesmo da Idade Média, encontramos toda uma especulação sobre o que era a sexualidade, sobre o que era o desejo, sobre o que era na época a concupiscência, todo um discurso que se pretendeu um discurso racional e um discurso científico, e acredito que é nele que podemos perceber uma diferença capital entre as sociedades ocidentais e pelo menos um certo número de sociedades orientais.

Refiro-me aqui a uma análise que tentei esboçar em um primeiro volume dessa *História da sexualidade*, que o Sr. Watanabe teve a gentileza de traduzir e comentar em uma revista. Essa oposição entre as sociedades que tentam sustentar um discurso científico sobre a sexualidade, como fazemos no Ocidente, e as sociedades em que o discurso sobre a sexualidade é igualmente um discurso muito extenso, um discurso muito abundante, um discurso muito difundido, mas que não visa a instituir uma ciência, e busca, pelo contrário, definir uma arte – uma arte que visaria a produzir, através da relação sexual ou com os órgãos sexuais, um tipo de prazer que se procura tornar o mais intenso, o mais forte ou o mais duradouro possível. Encontra-se, em muitas sociedades orientais, assim como em Roma ou na Grécia antiga, toda uma série de discursos muito numerosos sobre essa possibilidade, ou em todo caso sobre a busca dos métodos por meio dos quais se poderá intensificar o prazer sexual. O discurso que encontramos no Ocidente, pelo menos desde a Idade Média, é completamente diferente deste.

No Ocidente, não temos a arte erótica. Em outras palavras, não se ensina a fazer amor, a obter o prazer, a dar prazer aos outros, a maximizar, a intensificar seu próprio prazer pelo prazer dos outros. Nada disso é ensinado no Ocidente, e não há discurso ou iniciação outra a essa arte erótica senão a clandestina e puramente interindividual. Em compensação, temos ou tentamos ter uma ciência sexual – *scientia sexualis* – sobre a sexualidade das pessoas, e não sobre o prazer delas, alguma coisa que não seria como fazer para que o prazer seja o mais intenso possível, mas sim qual é a verdade dessa coisa que, no indivíduo, é seu sexo ou sua sexualidade: verdade do sexo, e não intensidade do prazer. Penso que temos dois tipos de análise, dois tipos de pesquisa, dois tipos de discurso completamente diferentes, e que serão encontrados em dois tipos de sociedade muito diferentes. Abro novamente um pequeno parêntese: evidentemente, adoraria discutir com pessoas cujo *background* cultural e histórico é diferente do meu, e gostaria particularmente de saber, pois há muito pouco sobre isso no Ocidente, em que consiste, em sociedades como a de vocês, como a sociedade chinesa, a arte erótica, como ela se desen-

volveu, a partir de que saber. Creio que, em todo caso, seria muito interessante fazer um estudo comparado entre a arte erótica nas sociedades orientais e o surgimento de uma ciência sexual no Ocidente...

Voltemos, se vocês quiserem, ao próprio Ocidente. O que gostaria de fazer nesse trabalho sobre a história da sexualidade é precisamente a história dessa ciência sexual, dessa *scientia sexualis*, não para dizer quais foram exatamente seus diferentes conceitos, teorias ou afirmações – poderíamos, aliás, fazer uma verdadeira enciclopédia sobre isso. Porém, aquilo sobre o que me interrogo é por que as sociedades ocidentais – digamos, as sociedades européias – tiveram tanta necessidade de uma ciência sexual, ou, em todo caso, por que razão, por tantos séculos e até hoje, se tenta constituir uma ciência da sexualidade; isto é, por que queremos – nós, os europeus – e o quisemos há milênios saber de preferência sobre a verdade de nosso sexo do que atingir a intensidade do prazer? Para resolver essa questão é evidente que se encontra um esquema, um esquema habitual, que é a hipótese que vem imediatamente à cabeça, e que consiste em dizer o seguinte: pois bem, no Ocidente, e certamente agora graças a Freud – desde Freud – e igualmente a partir de toda uma série de movimentos políticos, sociais, culturais diversos, começou-se pouco a pouco a libertar a sexualidade dos grilhões que a prendiam, começou-se a lhe permitir falar, ela que até então tinha sido, durante séculos, votada ao silêncio. Estamos, simultaneamente, liberando a própria sexualidade e criando condições para poder tomar consciência dela, enquanto, nos séculos precedentes, o peso de uma moral burguesa, por um lado, e o de uma moral cristã, por outro, a primeira tomando de qualquer forma a dianteira e a continuidade da segunda, nos haviam impedido, haviam impedido o Ocidente de se interessar pela sexualidade. Em outras palavras, o esquema histórico utilizado se desenvolve freqüentemente em três tempos, três termos, três períodos.

Primeiro movimento: a Antigüidade grega e romana, na qual a sexualidade era livre, se expressava sem dificuldades e efetivamente se desenvolvia, sustentava em todo caso um discurso na forma de arte erótica. Depois o cristianismo interveio, o cristianismo que teria, pela primeira vez na história do Ocidente, colocado uma grande interdição à sexualidade, que

teria dito não ao prazer e por aí mesmo ao sexo. Esse não, essa proibição teria levado a um silêncio sobre a sexualidade – baseado essencialmente em proibições morais. Porém a burguesia, a partir do século XVI, encontrando-se em uma posição de hegemonia, de dominação econômica e de hegemonia cultural, teria retomado de qualquer modo a seu cargo, para aplicá-lo mais severamente ainda e com meios ainda mais rigorosos, esse ascetismo cristão, essa recusa cristã da sexualidade e conseqüentemente a teria prolongado até o século XIX, no qual finalmente, em seus últimos anos, se teria começado a levantar o véu com Freud.

Eis o esquema histórico que ordinariamente é utilizado quando se faz uma história da sexualidade no Ocidente, ou seja, se faz essa história estudando em primeiro lugar basicamente os mecanismos da repressão, da interdição, daquilo que rejeita, exclui, recusa, e depois fazendo recair a responsabilidade dessa grande recusa ocidental da sexualidade sobre o cristianismo. Seria o cristianismo que teria dito não à sexualidade.

Creio que esse esquema histórico tradicionalmente aceito não é exato, que não pode ser mantido por inúmeras razões. No livro, do qual o Sr. Watanabe teve a gentileza de traduzir um capítulo, me interroguei sobretudo a respeito dos problemas de método e desse privilégio da interdição e da negação quando se faz a história da sexualidade. Tentei mostrar que seria sem dúvida mais interessante e mais rico fazer a história da sexualidade a partir do que a motivou e impulsionou do que a partir daquilo que a proibiu. Enfim, deixemos isso de lado. Creio que é possível fazer ao esquema tradicional, ao qual acabo de me referir, uma segunda objeção, e é dela sobretudo que gostaria de falar: objeção não de método, mas de fato. Essa objeção de fato não sou eu que a formulo, mas sim os historiadores, sobretudo um historiador da Antigüidade romana que trabalha atualmente na França chamado Paul Veyne, que está fazendo uma série de estudos sobre a sexualidade no mundo romano antes do cristianismo. Ele descobriu uma série de coisas importantes que precisamos levar em conta.

Vocês sabem que, de modo geral, quando se quer caracterizar a moral cristã quanto à sexualidade, e se quer opô-la à moral pagã, à moral grega ou romana, se propõem as seguintes características: em primeiro lugar, o cristianismo teria impos-

to às sociedades antigas a regra da monogamia; em segundo, o cristianismo teria atribuído como função, não somente privilegiada ou principal, mas como função exclusiva, como única função da sexualidade, a reprodução – somente fazer amor com a finalidade de ter filhos. Finalmente, em terceiro lugar – eu teria podido, aliás, começar por aí –, há uma desqualificação geral do prazer sexual. O prazer sexual é um mal – mal que precisa ser evitado e ao qual, conseqüentemente, é preciso atribuir a menor importância possível. Atribuir ao prazer sexual apenas a menor parcela possível de importância, apenas utilizar-se desse prazer, de qualquer forma a despeito dele mesmo, para fazer filhos, e não fazer esses filhos, ou seja, apenas praticar as relações sexuais e encontrar nelas o prazer no casamento, no casamento legítimo e monogâmico. Essas três características definiriam o cristianismo. Ora, os trabalhos de Paul Veyne mostram que esses três grandes princípios de moral sexual existiam no mundo romano antes do surgimento do cristianismo, e que toda uma moral – em geral de origem estóica, baseada em estruturas sociais, ideológicas do Império Romano – havia começado, bem antes do cristianismo, a inculcar esses princípios nos habitantes do mundo romano, ou seja, nos habitantes do mundo existente do ponto de vista dos europeus: nessa época, casar-se e respeitar sua mulher, fazer amor com ela para ter filhos, libertar-se o mais possível das tiranias do desejo sexual já era uma coisa aceita pelos cidadãos, pelos habitantes do Império Romano antes do surgimento do cristianismo. O cristianismo não é, portanto, responsável por toda essa série de proibições, de desqualificações, de limitações da sexualidade freqüentemente atribuídas a ele. A poligamia, o prazer fora do casamento, a valorização do prazer, a indiferença em relação aos filhos já havia desaparecido, no essencial, do mundo romano antes do cristianismo, e somente havia uma pequena elite, uma pequena camada, uma pequena casta social de privilegiados, de pessoas ricas – ricas, portanto livres – que não praticavam esses princípios, mas basicamente eles já estavam incorporados.

Isso significaria dizer que o cristianismo não desempenhou papel algum nessa história da sexualidade? Creio que, de fato, o cristianismo desempenhou certamente um papel, porém este não foi o de introduzir novas idéias morais. Não foi a introdução, o aporte, a injunção de novas interdições. Creio que aquilo que o cristianismo trouxe para essa história da moral sexual foram novas técnicas. Novas técnicas para impor essa moral ou, na verdade, um novo ou um conjunto de novos mecanismos de poder para inculcar esses novos imperativos morais, ou melhor, esses imperativos morais que haviam deixado de ser novos no momento em que o cristianismo penetrou no Império Romano e se tornou, muito rapidamente, a religião do Estado. Portanto, é mais do lado dos mecanismos de poder do que do lado das idéias morais e das proibições éticas que é preciso fazer a história da sexualidade no mundo ocidental desde o cristianismo.

A questão é então: quais são os novos mecanismos de poder que o cristianismo introduziu no mundo romano, valorizando essas proibições que já eram reconhecidas e aceitas?

Esse poder é o que chamarei – ou melhor, é o que se chama – de pastorado, ou seja, a existência dentro da sociedade de uma categoria de indivíduos totalmente específicos e singulares, que não se definiam inteiramente por seu *status*, sua profissão nem por sua qualificação individual, intelectual ou moral, mas indivíduos que desempenhavam, na sociedade cristã, o papel de condutores, de pastores em relação aos outros indivíduos que são como suas ovelhas ou o seu rebanho. Creio que a introdução desse tipo de poder, desse tipo de dependência, desse tipo de dominação no interior da sociedade romana, da sociedade antiga, foi um fenômeno muito importante.

A primeira coisa que efetivamente é preciso enfatizar a esse respeito é que jamais, na Antigüidade grega e romana, houvera a idéia de que certos indivíduos poderiam desempenhar, em relação aos outros, o papel de pastores, guiando-os ao longo de toda a sua vida, do nascimento à morte. Na literatura greco-romana, jamais os políticos foram definidos como condutores, pastores. Quando Platão se pergunta, na *Política*, o que é um rei, o que é um patrício, o que é aquele que governa uma cidade, ele não fala de um pastor, mas sim de um tecelão que agencia os diferentes indivíduos da sociedade como se fossem os fios que ele tece para fabricar um belo tecido. O Estado, a Cidade é um tecido, os cidadãos são os fios desse tecido. Não existe a idéia de rebanho nem de pastor.

Em compensação, encontramos a idéia de que o chefe, em relação àqueles que ele comanda, é como um pastor em rela-

ção ao seu rebanho, não no mundo romano, mas no mundo do Mediterrâneo oriental. Ela é encontrada no Egito, assim como na Mesopotâmia, na Assíria; encontramo-la sobretudo na sociedade hebraica, na qual o tema do rebanho e do pastor é um tema absolutamente fundamental, tema religioso, político, moral e social. Deus é o pastor de seu povo. O povo de Jeová é um rebanho. Davi, o primeiro rei de Israel, recebe das mãos de Deus a tarefa de se tornar o pastor de um povo que seria para ele o rebanho, e a salvação do povo judeu seria conseguida, garantida no dia em que o rebanho finalmente tivesse chegado à sua terra natal e tivesse sido conduzido ao seio de Deus. Conseqüentemente, uma importância muito grande do tema pastoral em toda uma série de sociedades do Mediterrâneo oriental, enquanto este não existe nos gregos nem nos romanos.

Em que consiste e como se define esse poder pastoral, tão desenvolvido no Egito, na Assíria e nos hebreus? Podemos caracterizá-lo sucintamente dizendo que o poder pastoral se opõe a um poder político tradicional habitual, pelo fato de ele não se exercer sobre um território: o pastor não reina sobre um território; ele reina sobre uma multiplicidade de indivíduos. Ele reina sobre ovelhas, bois, animais. Reina sobre um rebanho, um rebanho em deslocamento. Reinar sobre uma multiplicidade em deslocamento é o que caracteriza o pastor. Esse será o poder pastoral típico. Sua principal função não é tanto assegurar a vitória, uma vez que ele não se exerce sobre um território. Sua manifestação essencial não é a conquista, ou ainda o montante de riquezas ou de escravos que é possível conseguir na guerra. Em outras palavras, o poder pastoral não tem por função principal fazer mal aos inimigos; sua principal função é fazer o bem em relação àqueles de que cuida. Fazer o bem no sentido mais material do termo significa alimentá-lo, garantir sua subsistência, oferecer-lhe um pasto, conduzi-lo às fontes, permitir-lhe beber, encontrar boas pradarias. Conseqüentemente, o poder pastoral é um poder que garante ao mesmo tempo a subsistência dos indivíduos e a subsistência do grupo, diferentemente do poder tradicional, que se manifesta essencialmente pelo triunfo sobre os dominados. Não é um poder triunfante, mas um poder benfazejo.

Terceira característica do poder pastoral que encontramos nas civilizações das quais eu falava: tendo por principal função garantir a subsistência do rebanho, ele é no fundo uma incumbência: sua característica moral é ser essencialmente devotado, sacrificar-se pelo bem de suas ovelhas. É o que encontramos em vários textos célebres da Bíblia, freqüentemente retomados por seus comentadores: o bom condutor, o bom pastor é aquele que aceita sacrificar sua vida por suas ovelhas. No poder tradicional, esse mecanismo se inverte: o que caracteriza um bom cidadão é poder se sacrificar por ele diante da ordem do magistrado ou aceitar morrer por seu rei. Aqui, é o contrário: é o rei, o pastor que aceita morrer para se sacrificar.

Finalmente – e talvez esta seja a característica mais importante –, o poder pastoral é um poder individualista, ou seja, enquanto o rei ou o magistrado tem essencialmente como função salvar a totalidade do Estado, o território, a cidade, os cidadãos em sua totalidade, o bom condutor, o bom pastor é capaz de cuidar dos indivíduos em particular, dos indivíduos tomados um a um. Não se trata de um poder global. É evidente que o pastor deve garantir a salvação do rebanho, porém deve garantir a salvação de todos os indivíduos. Essa temática do pastor é encontrada freqüentemente nos textos hebreus e em um certo número de textos egípcios ou assírios. Portanto, um poder que atua sobre uma multiplicidade – multiplicidade de indivíduos em deslocamento, indo de um ponto para outro –, poder oblativo, poder sacrificial, poder individualista.

Creio que o cristianismo, a partir do momento em que, no interior do Império Romano, transformou-se em uma força de organização política e social, introduziu esse tipo de poder nesse mundo que ainda o ignorava totalmente. Abstenho-me de falar sobre a maneira pela qual as coisas ocorreram concretamente, como o cristianismo se desenvolveu como uma Igreja, como, no interior de uma Igreja, os padres assumiram uma condição, um *status* particulares, como eles aceitaram a obrigação de garantir um certo número de encargos, como efetivamente eles se tornaram os pastores da comunidade cristã. Creio que, através da organização do pastorado na sociedade cristã, a partir do século IV d.C., e mesmo do século III, desenvolveu-se um mecanismo de poder muito importante para toda a história do Ocidente cristão e, particularmente, para a história da sexualidade.

De modo geral, o que significava, para o homem ocidental, viver em uma sociedade em que existe um poder do tipo pastoral?

Primeiramente: o fato de haver um pastor implica que, para todo indivíduo, existe a obrigação de obter a sua salvação. Em outras palavras, a salvação é simultaneamente, no Ocidente cristão, um assunto individual – todos buscam sua salvação –, porém essa salvação não é objeto de uma escolha. A sociedade cristã, as sociedades cristãs não dão liberdade para os sujeitos livres dizerem: "Pois bem, eu não quero buscar a minha salvação." Cada indivíduo é instado a buscar sua salvação: "Tu serás salvo, ou melhor, será necessário que faças tudo o que é preciso para seres salvo e nós te puniremos neste mundo caso não faças aquilo que é necessário para seres salvo." O poder do pastor consiste precisamente na sua autoridade para obrigar as pessoas a fazerem tudo o que for preciso para a sua salvação: salvação obrigatória.

Em segundo lugar, essa salvação obrigatória não é procurada apenas pelo indivíduo. Seguramente, é ele próprio quem a busca, mas ela somente pode ser atingida caso aceite a autoridade de um outro. Aceitar a autoridade de alguém significa que cada uma das ações que poderá ser realizada deverá ser conhecida ou, em todo caso, poderá ser conhecida pelo pastor, que tem autoridade sobre o indivíduo e sobre vários indivíduos, e que conseqüentemente poderá dizer sim ou não em relação a ela: a coisa está bem feita desta forma, sabemos que ela não deve ser feita de outro modo. Ou seja, às antigas estruturas jurídicas que todas as sociedades conheciam há muito tempo – isto é, havia um certo número de leis comuns, cujas infrações eram punidas – vem se acrescentar uma outra forma de análise do comportamento, uma outra forma de culpabilização, um outro tipo de condenação muito mais refinado, muito mais estrito, muito mais sustentado: aquele que é garantido pelo pastor. Pastor que pode obrigar as pessoas a fazerem tudo o que é preciso para a sua salvação e que está em posição de vigiar, ou pelo menos de exercer sobre as pessoas uma vigilância e um controle contínuos.

Em terceiro lugar: em uma sociedade cristã, o pastor é aquele que pode exigir dos outros uma obediência absoluta – fenômeno muito importante e também bastante novo. As sociedades galo-românicas conheciam, é claro, a lei e os juízes.

Elas conheciam um poder imperial que era absolutamente autocrático. Porém, na Antigüidade greco-romana, jamais houve, na verdade, a idéia de exigir de alguém uma obediência total, absoluta, incondicional em relação a quem quer que fosse. Ora, isso foi o que efetivamente ocorreu com o surgimento do pastor e do pastorado na sociedade cristã. O pastor pode impor aos indivíduos, e em função de sua própria decisão, sem que houvesse mesmo regras gerais ou leis, sua vontade, pois – isso é a coisa importante no cristianismo – não se obedece para atingir um certo resultado, não se obedece, por exemplo, para simplesmente adquirir um hábito, uma aptidão ou mesmo um mérito. No cristianismo o mérito absoluto é precisamente ser obediente. A obediência deve conduzir ao estado de obediência. Manter-se obediente é a condição fundamental de todas as outras virtudes. Ser obediente em relação a quem? Obedecer ao pastor. Estamos aqui em um sistema de obediência generalizada, e a famosa humildade cristã é apenas a forma, de qualquer modo interiorizada, dessa obediência. Sou humilde: isso significa que aceitarei as ordens de qualquer um, a partir do momento em que elas me forem dadas e que eu puder reconhecer nessa vontade do outro – eu, que sou o último dos homens – a própria vontade de Deus.

Finalmente, creio que há aqui alguma coisa que nos conduzirá ao nosso problema do início, ou seja, à história da sexualidade: o pastorado trouxe consigo toda uma série de técnicas e de procedimentos que concerniam à verdade e à produção da verdade. O pastor cristão ensina – e nisso ele se inclui, certamente, na tradição dos mestres de sabedoria ou dos mestres de verdade, que podiam ser, por exemplo, os filósofos antigos, os pedagogos. Ele ensina a verdade, ele ensina a escritura, a moral, ele ensina os mandamentos de Deus e os mandamentos da Igreja. Nisso ele é um mestre, porém o pastor cristão é também um mestre de verdade em um outro sentido: por um lado, o pastor cristão, para exercer sua tarefa de pastor, deve saber, é claro, tudo o que fazem as suas ovelhas, tudo o que faz o seu rebanho e cada um dos membros do rebanho a cada instante, mas ele deve também conhecer o interior do que se passa na alma, no coração, no mais profundo dos segredos do indivíduo. Esse conhecimento da interioridade dos indivíduos é absolutamente exigido para o exercício do pastorado cristão.

O que significa conhecer o interior dos indivíduos? Significa que o pastor disporá de meios de análise, de reflexão, de detecção do que se passa, mas também que o cristão será obrigado a dizer ao seu pastor tudo o que se passa no âmago de sua alma; particularmente, ele será obrigado a recorrer, do ponto de vista do seu pastor, a essa prática tão específica do cristianismo: a confissão exaustiva e permanente. O cristão deve confessar incessantemente tudo o que se passa nele a alguém que estará encarregado de dirigir a sua consciência, e essa confissão exaustiva vai produzir de algum modo uma verdade, que não era certamente conhecida pelo pastor, mas que tampouco era conhecida pelo próprio sujeito; é essa verdade obtida pelo exame de consciência, sua confissão, essa produção de verdade que se desenvolve durante a direção de consciência, a direção das almas que irá, de qualquer modo, constituir a ligação permanente do pastor com o seu rebanho e com cada um dos membros do seu rebanho. A verdade, a produção da verdade interior, a produção da verdade subjetiva é um elemento fundamental no exercício do pastor.

Chegamos precisamente agora ao problema da sexualidade. Com o que se relacionava o cristianismo quando ele se desenvolveu a partir do século II ou III? Ele se relacionava com a sociedade romana que já havia incorporado, no essencial, sua moral, essa moral da monogamia, da sexualidade, da reprodução, de que lhes falei. Além disso, o cristianismo tinha diante de si – ou melhor, ao seu lado, atrás dele – um modelo de vida religiosa intensa, que era a do monaquismo hindu, a do monaquismo budista e a dos monges cristãos que haviam se espalhado por todo o Oriente mediterrâneo a partir do século III, retomando, em uma boa parte, as práticas ascéticas. Entre uma sociedade civil que havia incorporado um certo número de imperativos morais e esse ideal de ascetismo integral, o cristianismo sempre hesitou; por um lado, ele tentou dominar, interiorizar, mas controlando-o, esse modelo de ascetismo budista e, por outro, controlando-o para poder dirigir, do interior, essa sociedade civil do Império Romano.

Através de que meios isso ocorrerá? Creio que foi a concepção da carne – muito difícil, aliás muito obscura – que serviu, que permitiu estabelecer essa espécie de equilíbrio entre um ascetismo, que recusava o mundo, e uma sociedade civil, que era uma sociedade laica. Creio que o cristianismo encontrou

um meio de instaurar um tipo de poder que controlava os indivíduos através de sua sexualidade, concebida como alguma coisa da qual era preciso desconfiar, alguma coisa que sempre introduzia no indivíduo possibilidades de tentação e de queda. Porém, ao mesmo tempo, não se tratava absolutamente – senão se cairia em um ascetismo radical – de recusar tudo o que pudesse vir do corpo como nocivo, como sendo o mal. Era preciso poder fazer funcionar esse corpo, esses prazeres, essa sexualidade, no interior de uma sociedade que tinha as suas necessidades, sua organização familiar, suas necessidades de reprodução. Portanto, uma concepção no fundo relativamente moderada quanto à sexualidade, que fazia com que a carne cristã jamais fosse concebida como o mal absoluto do qual era preciso desembaraçar-se, mas sim como a perpétua fonte, dentro da subjetividade, dentro dos indivíduos, de uma tentação que corria o risco de levar o indivíduo a ultrapassar as limitações impostas pela moral corrente, ou seja: o casamento, a monogamia, a sexualidade para a reprodução e a limitação e a desqualificação do prazer.

Foi, portanto, uma moral moderada entre o ascetismo e a sociedade civil que o cristianismo estabeleceu e fez funcionar através de todo esse aparelho do pastorado, mas cujas peças essenciais baseavam-se em um conhecimento, simultaneamente exterior e interior, um conhecimento meticuloso e detalhado dos indivíduos por eles mesmos e pelos outros. Em outras palavras, é pela constituição de uma subjetividade, de uma consciência de si perpetuamente alertada sobre suas próprias fraquezas, suas próprias tentações, sua própria carne, é pela constituição dessa subjetividade que o cristianismo conseguiu fazer funcionar essa moral, no fundo mediana, comum, relativamente pouco interessante, entre o ascetismo e a sociedade civil. Creio que a técnica de interiorização, a técnica de tomada de consciência, a técnica do despertar de si sobre si mesmo em relação às suas fraquezas, ao seu corpo, à sua sexualidade, à sua carne, foi a contribuição essencial do cristianismo à história da sexualidade. A carne é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjetividade, dessa sujeição do indivíduo a ele mesmo, e este foi o primeiro efeito da introdução do poder pastoral na sociedade romana. Creio que é possível – tudo isso não passa de uma série de hipóteses, é claro – entender qual

foi o real papel do cristianismo na história da sexualidade. Não, portanto, interdição e recusa, mas colocação em ação de um mecanismo de poder e de controle, que era ao mesmo tempo um mecanismo de saber, de saber dos indivíduos, de saber sobre os indivíduos, mas também de saber dos indivíduos sobre eles próprios e em relação a eles próprios. Tudo isso constitui a marca específica do cristianismo, e creio que é nessa medida que se pode fazer uma história da sexualidade nas sociedades ocidentais a partir de mecanismos de poder.

Eis, muito esquematicamente esboçado, o quadro do trabalho que iniciei. São hipóteses, nada é certo, é simplesmente um esboço. Vocês podem fazer suas observações sobre elas, assim como tantas outras interrogações que vocês podem me fazer diretamente. Certamente, se vocês tiverem questões a propor – objeções, sugestões, críticas, confirmações – eu ficaria radiante.

Debate

S. Hasumi: Formular perguntas para o Sr. Foucault não é uma tarefa fácil, não tanto por causa de minha ignorância nem de minha timidez. A dificuldade decorre precisamente da própria clareza de sua exposição. Estamos habituados com essa clareza, graças aos seus escritos. Em todos os seus livros, ele anuncia a cada vez, de uma maneira precisa, de que problema ele vai tratar e qual será o meio que usará para analisá-lo, tentando definir em que condições e em que circunstâncias seu trabalho se torna necessário, e o que acabamos de ouvir confirma essa clareza e essa precisão. Ele tomou mais uma vez a precaução de responder previamente a todas as questões e mesmo de anular quase todas as objeções que se poderiam formular. Portanto, não tenho quase nada para lhe perguntar, mas, para animar as discussões que se seguirão, gostaria de lhe perguntar apenas o seguinte.

Na aula inaugural do Collège de France, creio me recordar que o senhor tratou da sexualidade sob o ângulo da repressão ou da exclusão: o discurso da sexualidade era rarefeito, marcado por interdições. Mas a partir de *A vontade de saber*, o senhor trata o discurso da sexualidade não mais como objeto de repressão, mas sobretudo como alguma coisa que prolifera no âmbito científico. A este respeito, fala-se freqüentemente da mudança de Michel Foucault, e alguns experimentam uma certa satisfação com esta mudança...

M. Foucault: ...e há outros que ficaram muito descontentes com ela.

S. Hasumi: Pessoalmente, não acredito que as coisas se passaram dessa forma. O senhor não mudou, não abandonou a hipótese da repressão, porém a questionou de novo para formular de modo diverso o problema do poder...

M. Foucault: Agradeço-lhe essa questão, que de fato é importante e mereceria ser colocada. Creio que o senhor a colocou da melhor maneira possível.

É verdade que, em textos ainda recentes, me referi sobretudo a uma concepção do poder e dos mecanismos do poder que era uma concepção de qualquer forma jurídica. As análises que tentei fazer – e não fui o único, longe disso, a tentar fazê-las – são obviamente análises parciais, fragmentárias. Não se trata absolutamente de estabelecer uma teoria do poder, uma teoria geral do poder nem de dizer de onde ele provém. Há séculos, e mesmo há milênios, essa questão foi colocada no Ocidente, e não estou seguro de que as respostas dadas tenham sido satisfatórias. Em todo caso, o que tento fazer é, em um nível empírico, tomar as coisas pelo meio. Não: "De onde vem o poder, para onde ele vai?", mas: "Por onde ele passa, e como isso se passa, quais são todas as relações de poder, de que modo se podem descrever algumas das principais relações de poder exercidas em nossa sociedade?"

Não entendo, portanto, o poder no sentido do governo, no sentido do Estado. Digo: entre diferentes pessoas, em uma família, em uma universidade, em um quartel, em um hospital, em uma consulta médica se estabelecem relações de poder. Quais são elas, a que elas conduzem, como elas ligam os indivíduos, por que elas são suportadas, e por que, em outros casos, elas não o são? Façamos, se vocês quiserem, essa análise pelo meio social, e uma análise empírica. Este é o primeiro ponto.

Segundo ponto: não sou o primeiro, longe disso, a ter tentado. Os psicanalistas, Freud e muitos de seus sucessores, em particular toda uma série de pessoas como Marcuse, Reich etc., também no fundo tentaram, não colocar a questão da origem do poder, do fundamento do poder, de sua legitimidade

ou de suas formas globais, mas, sim, verificar como isso se passava no psiquismo do indivíduo, no inconsciente do indivíduo ou na economia de seu desejo, o que ocorria com as relações de poder. O que o pai, por exemplo, vem fazer no desejo do indivíduo? Como a interdição, por exemplo, da masturbação, ou como as relações pai-mãe, a distribuição dos papéis etc., vêm se inscrever no psiquismo das crianças? Portanto, eles também fazem certamente a análise dos mecanismos do poder, das relações de poder pelo meio e empiricamente.

Porém, o que me surpreendeu é que essas análises sempre consideravam que o poder tinha por função e papel dizer não, interditar, impedir, traçar um limite; conseqüentemente, o poder tinha como principal efeito todos esses fenômenos de exclusão, de histericização, de obliteração, de segredos, de esquecimento ou, se vocês quiserem, de constituição do inconsciente. O inconsciente se constitui certamente – os psicanalistas dirão que estou indo muito rápido, mas enfim... – a partir de uma relação de poder. Creio que essa concepção ou essa idéia de que os mecanismos de poder são sempre mecanismos de proibição era muito difundida. Essa idéia tinha, se quiserem, politicamente, uma vantagem, uma vantagem imediata e, por isso mesmo, um pouco perigosa, já que permitia dizer: "Suspendamos essas interdições e depois disso o poder terá desaparecido; seremos livres quando conseguirmos suspender essas interdições." Talvez seja uma coisa que nos faça ir um pouco rápido demais.

De qualquer forma, mudei a respeito desse ponto. Mudei a partir de um estudo preciso que tentei fazer, que tentei tornar o mais preciso possível, sobre a prisão e os sistemas de vigilância e de punição nas sociedades ocidentais nos séculos XVIII e XIX, sobretudo no final do século XVIII. Creio que vemos se desenvolver, nas sociedades ocidentais – aliás, ao mesmo tempo que o capitalismo –, toda uma série de procedimentos, toda uma série de técnicas para vigiar, controlar, se encarregar do comportamento dos indivíduos, dos seus atos, de sua maneira de fazer, de sua localização, de sua residência, de suas aptidões, mas esses mecanismos não tinham como função essencial proibir.

Certamente, eles interditavam e puniam, mas o objetivo essencial dessas formas de poder – o que constituía sua eficácia e solidez – era permitir, obrigar os indivíduos a aumentar sua eficácia, suas forças, suas aptidões, em suma, tudo aquilo que possibilitasse utilizá-los no aparelho de produção da sociedade: investir nos indivíduos, situá-los onde eles são mais úteis, formá-los para que tenham esta ou aquela capacidade; é isso que se tentou fazer no exército, a partir do século XVII, quando as grandes disciplinas foram impostas, o que não era feito outrora. Os exércitos ocidentais não eram disciplinados – eles foram disciplinados, soldados foram convocados para se exercitar, para marchar em fila, para atirar com fuzis, para manipular o fuzil desta ou daquela maneira, de forma que o exército tenha o melhor rendimento possível. Da mesma maneira, vocês têm todo um adestramento da classe operária, ou melhor, do que não era ainda a classe operária, mas trabalhadores capazes de trabalhar nas grandes oficinas, ou simplesmente nas pequenas oficinas familiares ou artesanais, eles foram habituados a morar em tal ou tal habitação, a gerir sua família. Vocês vêem uma produção de indivíduos, uma produção das capacidades dos indivíduos, da produtividade dos indivíduos; tudo isso foi conseguido através de mecanismos de poder nos quais existiam as interdições, mas apenas existiam a título de instrumentos. O essencial de toda essa disciplinação dos indivíduos não era negativo.

Vocês podem dizer e avaliar que ela era catastrófica, podem colocar todos os adjetivos morais e políticos negativos que quiserem, mas o que quero dizer é que o mecanismo não era essencialmente de interdição, mas sim de produção, era, pelo contrário, de intensificação e de multiplicação. A partir disso, me perguntei: será mesmo que, no fundo, nas sociedades em que vivemos, o poder teve essencialmente por forma e por finalidade interditar e dizer não? Os mecanismos de poder mais intensamente inscritos em nossas sociedades não são aqueles que chegam a produzir alguma coisa, que conseguem se ampliar, se intensificar? Esta é a hipótese que tento atualmente aplicar à sexualidade, me dizendo: no fundo, a sexualidade é aparentemente a coisa mais proibida que se pode imaginar; passamos o tempo proibindo as crianças de se masturbarem, os adolescentes de fazer amor antes do casamento, os adultos de fazer amor desta ou daquela maneira, com tal ou tal pessoa. O mundo da sexualidade é um mundo altamente sobrecarregado de interdições.

Mas me pareceu que, nas sociedades ocidentais, essas interdições eram acompanhadas de toda uma produção muito

intensa, muito ampla, de discursos – discursos científicos, discursos institucionais – e, ao mesmo tempo, de uma preocupação, de uma verdadeira obsessão em relação à sexualidade que aparece muito claramente na moral cristã dos séculos XVI e XVII, no período da Reforma e da Contra-reforma – obsessão que não parou até agora.

O homem ocidental – não sei o que acontece na sociedade de vocês – sempre considerou a sua sexualidade como a coisa essencial em sua vida. E isto cada vez mais. No século XVI, o pecado era por excelência o pecado da carne. Então, se a sexualidade era proibida, interdita, votada ao esquecimento, à recusa, à denegação, como explicar um discurso desse tipo, uma tal proliferação, que haja tal obsessão a respeito da sexualidade? A hipótese da qual procedem minhas análises – que não levarei a seu termo, já que ela pode não ser confirmada – seria que, no fundo, o Ocidente não é realmente um negador da sexualidade – ele não a exclui –, mas sim que ele a introduz, ele organiza, a partir dela, todo um dispositivo complexo no qual se trata da constituição da individualidade, da subjetividade, em suma, a maneira pela qual nos comportamos, tomamos consciência de nós mesmos. Em outras palavras, no Ocidente, os homens, as pessoas se individualizam graças a um certo número de procedimentos, e creio que a sexualidade, muito mais do que um elemento do indivíduo que seria excluído dele, é constitutiva dessa ligação que obriga as pessoas a se associar com sua identidade na forma da subjetividade.

Quanto à famosa clareza da qual falava o Sr. Hasumi, talvez este seja o preço de querer ser claro... Não gosto da obscuridade, porque a considero uma espécie de despotismo; é preciso expor os seus erros; é preciso arriscar a dizer coisas que, provavelmente, serão difíceis de expressar e em relação às quais nos confundimos, nos confundimos um pouco, e temo ter lhes dado a impressão de haver me confundido. Se vocês tiveram essa impressão é porque, de fato, me confundi!